

«FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA», n° 10 (2012), pp. 1-31. ISSN 1132-3329

---

## SPINOZA: PAREJAS CONCEPTUALES Y OTRAS PARADOJAS FECUNDAS

*SPINOZA: CONCEPTUAL PAIRS AND OTHER FECUND PARADOXES*

LUCIANO ESPINOSA RUBIO  
Universidad de Salamanca  
[espinosa@usal.es](mailto:espinosa@usal.es)

### **Resumen**

El artículo subraya una clase de sabiduría en el sistema de Spinoza que consiste en la integración de diferentes dimensiones de la realidad (expresadas en diferentes niveles a su vez), es decir, el uso de dos perspectivas de lo mismo a través de una estructura binaria o nuevo paralelismo: *natura naturans* y *naturata*, cuerpo y alma, eternidad y tiempo, ideas y afectos, entendimiento y voluntad, libertad y seguridad, etc. La cuestión es considerar ambas vertientes de esa unidad compleja en una visión equilibrada que incluye aspectos teóricos y prácticos.

**Palabras clave:** integración, estructura binaria, identidad compleja, correlación teórico-práctica

### **Abstract**

The paper emphasizes a kind of wisdom in Spinoza's system that consists in the integration of different dimensions of reality (expressed in different levels too), that is to say, the use of two perspectives of the same through a binary structure or new parallelism: *natura naturans* and *natura naturata*, body and soul, eternity and time, ideas and affects, intellect and will, liberty and security, etc. The question is to show both sides of that complex unity in a well-balanced vision that includes theoretical and practical aspects.

**Keywords:** integration, binary structure, complex identity, theoretical and practical correlation

*He dicho que el alma no vale más que el cuerpo,  
Y he dicho que el cuerpo no vale más que el alma,  
Y que nada, ni Dios, es más grande que uno mismo  
Y quien camina una legua sin amor, camina a su propio  
entierro envuelto en su sudario (...)  
veo algo de Dios en cada hora y en cada instante del día.  
Walt Whitman*

### 1. Sentido y propósito.

Spinoza es más que un gran filósofo de “los de siempre”, reconocido por su vigor y solidez. Nos parece un hombre particularmente equilibrado y diríamos que sabio en la medida en que ofrece una peculiar forma de mirar: hay en su pensamiento la pretensión de considerar a la vez los dos planos de una sola realidad en diferentes niveles (infinitud-finitud, eternidad-tiempo, pensamiento-extensión, etc.), cuyo reverso es una actitud general de integración presidida por el afán de contar con ambos polos (que solo en un sentido aparente pueden considerarse opuestos). Bajo cierto aspecto, recuerda al célebre Principio enunciado por Niels Bohr según el cual la dualidad y hasta el antagonismo de las verdades de superficie se articulan en una *complementariedad* de fondo. Ahora bien, lo interesante a la par que problemático es que nunca desaparece la tensión primera y es imposible establecer una relación simple entre ellos, algo que obliga a remitirse a un más allá de las categorías, como veremos. Y es que toda filosofía genuina se alimenta de lo irresuelto y aun de una esfera metadiscursiva afianzada sobre la calidad de quien la construye, para mejor desembocar en la vida real y sus ambivalencias.

Visto desde otro ángulo, podría decirse que Spinoza plantea un *círculo* de sentido donde cada plano desemboca en el otro y a su vez todas las parejas se reclaman entre sí para iluminarse unas a otras. Hay exclusión e inclusión simultáneas, de modo que se opera en un doble sentido en cada uno de los diversos ámbitos expositivos, y eso es lo que hay que captar con cuidado. Este asunto recordará un poco a Heráclito o a Hegel, pero en el holandés no caben las negaciones, dicho según las viejas fórmulas: aquí no hay un *lógos* de la alternancia (a menudo regido por una pauta cíclica) como ocurre en el griego, ni tampoco la historia dialéctica de las oposiciones superadas que conforma al *Espíritu*, según el alemán. Spinoza quiere más bien que ambas dimensiones o planos coexistan con carácter estable, sin movimiento alguno que las ordene,

mientras diseña paradójicamente una realidad dinámica donde aquéllas se contraponen por lo mismo que se solapan en términos ontológicos. No hay secuencia ni sucesión, todo se afirma como si hubiera que considerar siempre los dos registros sin mediaciones (en contra de lo que hará después el idealismo apelando a la acción consciente e inconsciente del Espíritu), pues uno se abre al otro sin solución de continuidad en el círculo fecundo entre lo constituyente y lo constituido.

De ahí que el pensamiento tiene que esforzarse a la hora de combinarlos con sutileza, es decir, debe acoger planos, actitudes y aptitudes diferentes, dar paso a lo metódico y a lo informal, lo denotativo y lo connotativo... Lo han hecho siempre los grandes autores, pero ahora importa el *estilo* singular de Spinoza: por un lado está su disposición personal rotunda que apenas tiene que ver con una tipología conciliadora o con un modelo *salomónico* de ser y pensar; pero por otro surge la destreza que alía razón e imaginación, necesidad y azar (al menos subjetivo), deducción y experiencia, etc. No se trata de tomar un poco de cada lado y unirlo, valga la expresión, sino de apreciar cómo la bipolaridad es algo inherente y no una antinomia a superar, de manera que para captarlo en sus variados matices hay que destilar la quintaesencia de su filosofía aunque sin entrar en detalles específicos<sup>1</sup>. Lo que significa descubrir una suerte de *clave* que permita comprender, por ejemplo, en qué sentido el autor es naturalista y humanista de consuno, así como vislumbrar un talante que tiene algo de radical y mesurado, activo y contemplativo, exigente y posibilista, etc., del mismo modo que como pulidor de lentes es un trabajador manual e intelectual a la vez, o como súbdito holandés es judío y cosmopolita simultáneamente. En fin, ser bímembre en aspectos cruciales para mejor ser uno y viceversa.

Nuestra meta es tomar lo que hay de más *educativo* en términos intelectuales, bajo la perspectiva kantiana de que no se enseña filosofía sino a filosofar. El de Ámsterdam tiene una visión abarcadora que aspira a sumar y no a restar, pero sin confundir los planos ni disolver la riqueza de los contenidos. Este ensayo quiere dar una visión sintética de dicho enfoque,

<sup>1</sup> He tratado el conjunto en bastantes lugares que iré mencionando sobre la marcha. De momento, cito por su carácter globalizador el libro *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Salamanca, Ediciones de la Universidad Pontificia, 1995; el artículo “Una interpretación general de Spinoza”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXIV (1997) 51-82; y el “Estudio introductorio” a *Spinoza. Ética, Tratado teológico-político y Tratado político*, Madrid, Gredos, Biblioteca de grandes pensadores, 2010, XI-CVII.

dentro de una lectura personal entre otras (permítase por esta vez la auto-referencia de las citas<sup>2</sup>) en busca de algo aún valioso hoy. Se hablará primero de la *posición* desde la que piensa Spinoza, esto es, cómo comprende su quehacer y qué métodos básicos utiliza; después habrá que reparar en que esa bipolaridad desmiente las etiquetas unilaterales que designan a las grandes cosmovisiones enfrentadas (materialismo-idealismo, ateo-religioso, etc.), lo que da lugar a una *concepción* compleja; en tercer lugar, es preciso ver las consecuencias prácticas, definidas en la *intención* ético-política emancipadora que alienta en él; y, por último, hay que extraer algunas enseñanzas de largo alcance a partir de la flexibilidad y la agudeza que le caracterizan, las que le han convertido en precursor de lecturas actuales (p. ej. los vínculos entre mente-cuerpo, razón-emoción, ecología, etc). De ahí también que utilicemos nociones recientes para catalizar el diálogo hermenéutico, tales como *holograma*, *complejidad* o *empoderamiento*. Se trata, en fin, de abrir un camino de ida y vuelta con el autor que nos proporcione más perspectivas.

## 2. La posición del pensar: verdad y límite.

Dada la pretensión transversal que nos guía, veremos una serie de rasgos dicotómicos fundamentales que serán descritos con brevedad y diferenciados alfabéticamente, lo cual permitirá citarlos (por su número y letra) cuando sea preciso como pruebas o argumentos para desarrollos posteriores del discurso espinosiano y del nuestro.

a) Para empezar, conviene detenerse en la independencia que el filósofo demostró durante su vida, como bien demuestran dos hechos biográficos esenciales: la expulsión de la comunidad judía en 1656 (con las pérdidas materiales y simbólicas que ello implicaba), pues no quiso aceptar ni siquiera un acuerdo que salvara las apariencias; y el rechazo en 1673 a la plaza de profesor ordinario que le ofrecían en Heidelberg para conservar la libertad de pensamiento y su dedicación exclusiva al estudio (Epístola —en adelante Ep-48—). Digamos que Spinoza ejemplifica como pocos la actitud requerida, cualesquiera que sean las presiones o ganancias en juego, para defender la autonomía personal en todos los órdenes. Podría argüirse con razón que la coherencia entre vida y pensamiento no es exigible siempre y que tampoco es criterio de valoración suficiente, pero desde luego parece recomendable e

<sup>2</sup> Naturalmente, soy deudor de otros muchos comentaristas incluidos en los textos citados.

inclina a la confianza, más cuando el discurso choca frontalmente con el orden ideológico establecido. Esto no garantiza nada si falta una experiencia vital detrás y por eso hay que añadir el peso de todo un “plan de vida” (Ep 37) orientado a la meditación, lo único que permite transformarse de verdad, como relata el autor en su primerizo *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE 5, 7 y 11). Así, pues, lejos de la mera erudición, este empeño un tanto solitario y siempre esforzado persigue la madurez psicológica y espiritual que alimenta al pensamiento más allá de la sola actividad teórica. Spinoza, no se olvide nunca, incardina su filosofía dentro de un proceso de emancipación y crecimiento personales con el que se retroalimenta, lo que es condición de una racionalidad desarrollada.

b) Por otro lado, la seguridad que muestra el holandés se basa en otra variante de la autonomía referida expresamente a la razón, lo que le distancia de la heteronomía final de Descartes. A grandes rasgos, puede decirse que hay diferente relación estructural entre razón y Dios en cada uno de ellos: para el francés solo Dios garantiza la inteligibilidad y la existencia de lo real allende la conciencia, aunque él mismo sea incomprensible (*Principios* I, 24, 26, 29, 30), hasta el punto de que las verdades matemáticas y las leyes naturales no tienen consistencia propia sino que dependen de su libre arbitrio (*A Mersenne* 15-4-1630 y *A Arnauld* 29-7-1648). En segundo lugar, los límites del entendimiento ante la posibilidad de ser engañados y el solipsismo del *cogito* solo encuentran respuesta en la confianza en Dios y en la ilimitada voluntad libre del sujeto (*Principios* I, 6, 35, 37, 39), facultad ésta que salta barreras y acerca por vía moral (no cognoscitiva) a la perfección divina de la que todo depende (*Meditaciones* IV; *Adam&Tanery* VII, 56s.). Quiere decirse que la libertad dirige a la postre al intelecto (como en la tradición escolástica) y decide en última instancia el trato con el mundo, así como la normatividad de la conducta. Lo que Spinoza propone, en cambio, es frenar el deslizamiento moderno desde las supuestas deficiencias de la razón teórica –por decirlo *more kantiano*– hacia una razón práctica de tintes más o menos religiosos.

De entrada, apreciamos en el judío el propósito de llevar a las últimas consecuencias el inicial proyecto cartesiano basado en la capacidad irrestricta de la “luz natural”, por lo que afirma sin reservas la “vis nativa” del entendimiento y su potencia de pensar, a la que es inherente la certeza en sentido noético y noemático (TRE, 31, 35, 71). La epistemología de Spinoza rebasa el ámbito de la mera representación en la conciencia y la razón asegura la verdad sin recurrir a otras instancias, ya que “el hecho mismo de entender” habla por sí mismo y “la verdad es norma de sí misma y de lo falso”, sin lugar

a dudas (*Ética* 2P43S = parte 2 prop. 43 escolio). En efecto, cuando hay auténtica intelección no cabe el engaño ni es preciso *elegir* la verdad porque se impone por sí misma, a lo que se añade el hecho decisivo de que entendimiento y voluntad se identifican (E2P49), sin margen discrecional alguno. Por otro lado, es claro el reverso de inmanencia ontológica que completa esta inmanencia intelectual, puesto que el entendimiento humano es parte del entendimiento infinito de Dios o la Naturaleza (E 1P31) y el hombre participa (en cierto grado) de manera unívoca (no análoga) de su potencia/esencia absoluta de ser y de pensar (Ep 40, E 4P4), lo que nos remite al tema del modo y la sustancia que trataremos después. El resultado, a efectos de lo que nos ocupa, es que la capacidad para entender no se supedita a la moral ni a los designios arbitrarios de una divinidad personal. Por eso se dice también –con la misma intención secularizadora– que el conocimiento natural es “el auténtico autógrafo de la palabra de Dios” (*Tratado teológico-político* TTP XV; Gebhardt III, 182), en la medida en que los “juicios eternos” de Dios están inscritos en la mente humana (TTP I, 27) y ésta es soberana para entenderlos. Así, el punto de partida de la filosofía moderna se bifurca pronto en ambos autores<sup>3</sup>, asentada para el holandés en la autonomía del entendimiento y en la complementariedad del plano ontológico y del epistémico. Es cierto que entre naturaleza y racionalidad no puede haber contradicción (TTP VI, 91), pero tampoco correspondencia, y esto deberá matizarse.

c) Veamos cómo interpretar la ambivalencia de la cuestión: las leyes universales de la naturaleza en su conjunto desbordan con mucho a las leyes particulares de la naturaleza humana, que solo es un ínfimo componente de aquélla (lo que pone en su lugar convencional a las leyes instituidas culturalmente), aunque eso no implica que haya incompatibilidad entre ambos planos si se quiere salvar el conocimiento (TTP VI, 88; IV, 57s.). Sin entrar ahora en otras consideraciones, baste decir que es necesario garantizar algún tipo de verdad sobre la base de cierto “orden y coherencia” que permita hablar de un *cosmos*, a pesar de las “parciales” e inexactas apreciaciones de la razón (Ep 30 y 32). Que haya alguna forma de conexión (*coherentia*) general,

<sup>3</sup> He comentado las diferencias entre los dos grandes pensadores que ahora resumo en “Una cuestión de principio en Descartes y Spinoza: la relación fundante entre razón y Dios”, en Colectivo: *La filosofía de Descartes y la fundación del pensamiento moderno*, Sociedad castellano-leonesa de filosofía, Salamanca, 1997, pp. 203-211.

por más que la nuestra sea una limitada posición “en esta parte del universo” (Ep 32) para afirmarlo, es algo obligado pues en caso contrario la realidad sería caótica e ininteligible, contra lo que suponemos al menos desde que los presocráticos hablaron del *lógos*, es decir, de la trabazón de las cosas. De hecho, el saber matemático que unifica e iguala la realidad en la física moderna, como atestigua el modelo insigne de Galileo, permite rubricar esa confianza en la legalidad del universo y en la capacidad de penetración de la razón humana para descifrarlo. Sin embargo, ¿hasta dónde llega el conocimiento si las propias leyes universales (cuyo núcleo es la causalidad) de la naturaleza son inabarcables y Spinoza se sitúa lejos del platonismo y del neopitagorismo de los científicos modernos que ontologizan la cuestión?<sup>4</sup>

Cuando el autor se refiere en múltiples ocasiones al “orden común de la naturaleza” lo identifica con un mar inextricable de sucesos, choques y encuentros que son necesarios (respecto al *todo*) pero que a los humanos (una *parte* minúscula) les aparecen como fortuitos e incomprensibles en la mayoría de los casos. Es como si las leyes y la regularidad naturales que los hombres afirman solo fuera un subconjunto de algo mucho más vasto e ignorado, y como si en esa red matemática no pudieran recogerse los grandes bloques de causalidad global ni la multitud de acontecimientos menudos de la existencia. De manera que Spinoza no explicita cómo encajar aquel orden parcial e *intermedio* propio de los humanos en donde coinciden naturaleza y razón (que sería el soporte entre otras cosas de las llamadas nociones comunes) y este otro orden literalmente inconmensurable tanto en el plano *macro* como en el *microfísico*. Hay que suponer dos puntos de vista (el del todo y el de la parte) que deberían cruzarse en algún momento para garantizar la verdad del saber, pero lo único que el autor asegura es que no cabe hablar de finalismo, plan o armonía (E 1Ap) a la hora de conectarlos. Es decir, no hay una estructura inteligible única y común, absoluta, al alcance por completo de los hombres, luego concluimos que el acceso a la realidad que llamamos verdadero es limitado, pues lo conocido carece del suficiente *grosor* y del *contexto global* en el que enmarcarse, y así la cuestión de la cantidad atañe a la postre a la calidad del saber: no solo se conoce un pequeño subconjunto de lo real, sino que el

<sup>4</sup> Cf. mi trabajo “La naturaleza en el siglo XVII. Descartes”, *La Ciudad de Dios* CCIX (1996) 455-472. Ahí se aborda la nueva ciencia y la atribución de rasgos pitagórico-platónicos que le hace A. Koyré. En otras palabras, el *lenguaje* matemático en que está escrita la naturaleza, según Galileo, no parece agotar el lenguaje de una realidad infinita en cantidad y en calidad, por decirlo así.

entendimiento humano apenas captura una dimensión o código causal de la naturaleza absoluta, por más valioso y útil que sea.

La paradoja, entonces, es que puede atribuirse verdad y autonomía a la razón sobre el trasfondo de un peculiar *perspectivismo* –sorprenda más o menos este vocablo en el racionalista que, no obstante, conoce relaciones y propiedades comunes antes que esencias<sup>5</sup>– acorde con esos límites de la naturaleza humana. Esto se aprecia con más contundencia al hablar en términos valorativos: conocemos parcialmente e ignoramos la mayor parte del “orden y la coherencia” de la naturaleza, de modo que los juicios estimativos y morales de la razón sólo se refieren a nuestra naturaleza y a su conveniencia (TTP XVI, 190 s)<sup>6</sup>. La parcialidad *extensional* que somos se transforma también en *intensional* respecto a lo que conocemos y valoramos, pues dada la asimetría radical de lo infinito y lo finito no cabe otra lectura. Luego no hay un patrón universal de medida ni siquiera para la razón, una vez que ésta queda circunscrita a la naturaleza humana y no hay un *Lógos* cósmico, así como tampoco existe la garantía suplementaria que se da, por ejemplo, en la monadología de Leibniz, donde el todo es visto y expresado desde cada parte de manera exclusiva y donde hay una composición onto-epistémica de todas esas mónadas-perspectivas en virtud de la armonía preestablecida por Dios. Podría replicarse que hay certeza intelectual sin cortapisas aunque haya una estimación valorativa antropomórfica<sup>7</sup>, esta sí perspectivista, pero en

<sup>5</sup> El conocimiento de lo que es común a muchas cosas –y que por tanto solo recoge una faceta de ellas– elaborado por la razón tiene más presencia que la captación íntegra de esencias singulares, la cual solo se logra mediante el escaso conocimiento intuitivo o de tercer género, que es metarracional, y eso porque inserta lo singular en lo absoluto sin mediaciones (cf. mi ensayo “Ética y conocimiento intuitivo en Spinoza”, en A. Domínguez (ed): *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 473-482).

<sup>6</sup> En el mismo lugar se afirma que la naturaleza desborda absolutamente las leyes de la naturaleza humana y los “hábitos” de su razón, lo que certifica la autolimitación relativa del discurso de forma análoga a como la caída del geocentrismo hizo conscientes a los hombres de la posición perspectivista de su mirada hacia el universo.

<sup>7</sup> Esto es lo que da a entender, pero la naturaleza humana (aún con la variedad de sujetos concretos que permite) tiene la misma estructura trascendental para todos, como es obvio. Cabe generalizar que en la historia del pensamiento se afirma que la moralidad depende del hombre y no de la cosa (como sentenció Hume) y que la verdad radica en la “facticidad” y es por tanto independiente del sujeto (tomo los términos de Pardo, J. L.: *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 2007, p.229), pero estas distinciones tan oportunas (y oportunistas) no siempre se



Spinoza ambas cosas van de la mano: el valor moral y el de verdad convergen siempre, expresándose en la esencia-potencia humana como aumento o disminución de la misma sin escindirse, como veremos.

Dicho de una forma tradicional, hay verdad *quod nos* pero no en sentido absoluto (que sería extrahumano) y el resultado es una visión *protocrítica* del conocimiento sobre la Naturaleza: supone la existencia de inmensas partes desconocidas y en cierto modo –al menos implícitamente– la presencia de aspectos nouménicos en todo saber. Algo que además tiene consecuencias en otros ámbitos, pues ya podría plantearse ahora la incongruencia latente entre Naturaleza (el todo) y libertad (de la parte) que formulará Kant desde otros esquemas de pensamiento, así como la imposibilidad de atribuir *sentido* al conjunto de lo real o de suponer alguna forma de reconciliación histórica u otra postmortem de ambos planos. Cosa distinta es que el saber no renuncie a ser *objetivo* en cuanto que esté bien enfocado y carezca de sesgos evitables, lo que supone en Spinoza la oposición frontal al antropomorfismo de la imaginación. El pensador judío insiste en que aspira a verdades universales y eternas, sí, pero debe entenderse en el sentido restringido que concierne a la naturaleza humana, y hacemos esta obvia aclaración porque él no es amigo de diferenciar lo humano del resto en ningún aspecto (E 3Praef). En resumen, sujeto y objeto pertenecen a la misma sustancia infinita en pie de igualdad pero son diferentes, y eso implica por un lado que no puede hablarse del conocimiento como adecuación extrínseca ni como connaturalidad intrínseca.

Quizá podamos hablar mejor de *neutralidad* epistémica, lo que atañe de entrada a las máximas reiteradas por el filósofo de describir y no valorar, comprender y no juzgar, etc., pero además al asunto de fondo expresado en términos ontológicos cuando se identifica necesidad con perfección (E 2Def 6). Así, la necesidad supone ante todo la pura afirmación del ser, bajo el supuesto de que la naturaleza de algo es completa (no le falta nada) y consistente en cuanto tal –he ahí su perfección–, sin admitir comparaciones ni calificativos externos a la cosa misma. Esto es mucho más que una actitud, pues alude a la manera correcta de focalizar y aprehender el objeto en su desnudez. Lo que conduce finalmente a la equivalencia de necesidad y libertad<sup>8</sup>, pues ésta no es otra cosa –desde la óptica del sujeto– que desplegar

sostienen ni se cumplen, como Nietzsche remató.

<sup>8</sup> Volveremos sobre esta cuestión tan polémica como perenne, quede ahora claro que la necesidad supone determinación del ser (delimitación causal, afirmación ontológica), no determinismo moral.

la propia esencia/potencia, esto es, su necesidad-perfección, frente a las coacciones ajenas (E 1Def7). El resultado práctico de la afirmación ontológica de cada identidad subjetiva se traduce en una *expresión de sí* que incluye lo que cada individuo puede, sabe, quiere y hace, sentando aquí las bases nada menos que de las cuestiones éticas y políticas posteriores. De momento, la lucidez consiste en que los juicios humanos correctos son aquellos que atienden al interior u objetividad de las cosas, sin proyectar intereses subjetivos o deformarlas desde fuera mediante comparaciones, aunque esas aserciones estén circunscritas por la propia realidad o naturaleza de quien los hace.

Por otra parte, es obligado pensar —so pena de caer en un ficcionalismo u operacionalismo insostenibles— que hay una suerte de *intersección* eventual entre los órdenes objetivo y subjetivo como única forma de asegurar la verdad, pues Spinoza dice que las percepciones claras y distintas son producidas por la propia potencia y las “leyes fijas y determinadas” de nuestra naturaleza, con independencia de las causas y leyes ajenas (también “fijas y determinadas”) que son desconocidas y semejantes a la “fortuna” para los hombres (Ep 37). Intersección, además, que está en concordancia con el hecho de que el intelecto humano sea concebido como una parte del divino y que a la par se limite el conocimiento verdadero a lo que está al alcance de nuestra naturaleza y su manera específica de concatenar las ideas<sup>9</sup>. Podría concluirse que conocemos lo real según lo que somos (por lo mismo que únicamente aprehendemos dos de los infinitos atributos de Dios<sup>10</sup>) y que solo dentro de ese marco cabe el empeño de ser *imparciales*, en el sentido de captar lo que la cosa es sin moralizarla, como dirá Nietzsche después. En el plano modal conocer consiste en atribuir al objeto los rasgos onto-lógicos que nuestra potencia pensante identifica/genera sobre él y hacerlo sin interferencias, sea por circunstancias contingentes o *ideológicas* (tomado esto en sentido amplio), ya que no es posible obviar los límites *estructurales* del saber arriba mencionados.

<sup>9</sup> De hecho, a menudo hay que conformarse con verdades provisionales o hipotéticas (Ep 56).

<sup>10</sup> Cosa que resulta poco clara, por cierto: se justifica sobre la base de nuestra condición bímembre (cuerpo-alma), pero si los modos de todos los atributos constituyen (según el célebre *paralelismo* de E 2P7) una sola modificación, al igual que los atributos constituyen una sola sustancia, nuestra naturaleza constaría también de todas esas dimensiones (los modos de cada atributo) además de la extensa e inteligible.

La posición axiológica de Spinoza se basa en estos términos equivalentes: potencia humana, virtud y razón coinciden (E 4P52), junto al hecho de que hay un juicio universal de lo bueno y lo malo “conforme a las leyes de la naturaleza humana” (E 4P35) pero que se contextualiza en cada situación (lo que es bueno en un caso puede ser malo en otro). Luego esas leyes conciernen por igual al conocimiento y a la valoración, como se dijo, al ser y al deber ser, sin caer por ello en la falacia naturalista pues es el *querer* o deseo constituyente del sujeto el que así lo establece (cf. 3c y 3d). Además, esencia humana, razón y capacidad de conocer el supremo bien que es Dios son nociones correlativas, de modo que el hombre es inconcebible sin esa aptitud (E 4P36S), aunque resulta chocante que la definición de hombre incluya necesariamente la capacidad de conocer lo absoluto, dado que lo real no deja de ser *insondable* en diversos registros (infinitos atributos ignorados, leyes y orden globales que escapan a la razón, etc). La única explicación es que una postura tan enfática sobre ese bien supremo se apoye no solo en la racionalidad y sus definiciones genético-causales, sino en una vivencia personal muy intensa de transformación (aludida en 2a y que habrá que retomar), es decir, en una especie de prueba *empírica* metalógica que integre experiencialmente al todo y la parte, eternidad y tiempo<sup>11</sup>.

d) También hay que decir una palabra sobre el método, sin insistir en el conocido modelo *more geometrico* que combina axiomas y definiciones para deducir proposiciones encadenadas, y hacer notar que en la *Ética* caben otras modalidades más fluidas e informales, cual exposiciones paralelas de contenidos (con su propia articulación interna) presentes en escolios, prefacios y apéndices<sup>12</sup>. La razón no es algo monolítico ni opera de una sola manera, por muy útiles y rigurosos que sean determinados procedimientos, ya que es capaz de expresarse por múltiples vías: ahí están sus “dictámenes” al margen del “prolijo orden geométrico” (E 4P18S) o la importancia de una heurística previa con el acopio sistemático de “datos seguros” que permitan elaborar una “historia de la naturaleza” sobre la que basar las “definiciones de las cosas naturales” (TTP VII, 98s). Procedimiento que resulta especialmente aplicable

<sup>11</sup> Lo he ampliado en “Sobre razón y naturaleza en Spinoza”, Cuadernos del Seminario Spinoza, n° 6, 1996 (en la red).

<sup>12</sup> G. Deleuze lo mostró respecto a los escolios (cf. el apéndice correspondiente de su obra *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975) y yo he abordado la conexión interna de los prefacios y apéndices en “Spinoza: superstición, finalismo y ecología”, *Estudios filosóficos* 112 (1990) 521-550.

al análisis hermenéutico de textos –tal como se indica en el mismo lugar– a propósito de las Escrituras hebreas, las cuales exigen ejercer además un *método genealógico* que indague en las vicisitudes temporales de las mismas y en los contextos culturales, lingüísticos, biográficos, etc. que las originaron, pues son los únicos que permiten entenderlas a fondo y *desde dentro*.

En aras del rigor y con la misma actitud *inmanentista* que pretende ceñirse a las cosas mismas, ahí se trata de hacer hablar al texto por sí solo, de permitir que se exprese sin atribuirle desde fuera significados a conveniencia o infundados. De ahí que Spinoza rechace los presupuestos hermenéuticos y retórico-ontológicos de cierta tradición humanista anterior, en particular la que podríamos denominar *onomástica*, basada en la unión de nombres y simbolismos, así como en una semántica hecha de analogías, figuras y sonidos, donde las palabras están preñadas de un *sentido* finalista y de una armonía que sólo resultan coherentes en virtud de un marco trascendente a ellas<sup>13</sup>. Podría concluirse que para el holandés la razón no inventa relaciones simbólicas ni tropos, sino que su labor es captar –hasta donde permite la naturaleza (o perspectiva) humana– lo que las cosas son en el ámbito de las relaciones inmanentes a ellas mismas. Esta fijación *desprejuiciada* en el objeto se sirve de las vías de acceso a él mencionadas y a las que se añade la experiencia, pues solo ella aporta una concreción que no es dada en el proceder deductivo (Ep 10) ni en la abstracción teórica (TP 1/ 2 y 3). En la misma línea de complementos útiles, hay que contar con la “certeza moral” aplicable a las informaciones de tipo *narrativo*, tales como las historias verosímiles, las tradiciones e instituciones y en general la idiosincrasia de los seres humanos (TTP 7, nota; TP 7/30, 8/37, 10/7)), según demanda el estudio de los profetas o la variedad de “ingenios” personales y colectivos. Luego el autor holandés suma variados elementos a la hora de conocer, eso sí, debidamente filtrados y entrelazados por una racionalidad amplia y flexible que busca ayuda allí donde lo necesita, además de conceder un papel relevante a la imaginación en la vida cotidiana<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cf. mi estudio “Spinoza et Fray Luis de León: deux styles, deux sagesses”, *Studia Spinozana* 16 (2008) 67-84. Algo semejante podría decirse de la Cábalá, por dar otro ejemplo rechazado por el autor.

<sup>14</sup> He desarrollado estos temas en “Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas”, en Carvajal, J. y De la Cámara, M<sup>a</sup> L.: *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 353-369. Lo transitivo del título alude a la comunicación efectiva de esas instancias, sin confundirlas.

e) En resumen final, hay que conjugar diversas posiciones de partida (que describimos en términos bipolares), donde unas contrapesan y matizan a las otras. Así, la independencia personal que se plasma en un estilo de vida, a su vez cimentado en la meditación (como experiencia metadiscursiva), es requerida para el buen desarrollo y ejercicio de la racionalidad (en sus varios registros), de manera que se conforma una sabiduría vital (que aúna lo subjetivo y lo objetivo), a través de la cual el sujeto llega a concebirse como parte de un todo. Conceptualizar lo absoluto se funda ya en la participación de la potencia de pensar divina, empleada con autonomía en pos de la certeza al margen de un hipotético designio trascendente y de la tutela de la voluntad. Certeza, además, que se expresa a través de un método deductivo apodíctico y de los dictámenes inmediatos de la razón, pero que se hace más laxa (no menos útil) respecto a los procesos histórico-hermenéuticos y a ciertas cuestiones morales<sup>15</sup>, así como sobre asuntos prácticos de la experiencia que no pueden formalizarse ni certificarse, por así decir. Esta multivocidad sirve para producir saberes adecuados a los diferentes planos de la existencia, a la par que los tres géneros de conocimiento (imaginación, razón e intuición) se combinan en la praxis y son todos ellos imprescindibles, sea para desenvolverse en el día a día o alcanzar la plenitud. Sin olvidar, en todo caso, que el conocimiento se circunscribe a la naturaleza humana y sus límites ontológicos, una vez que las *leyes* de Dios o la Naturaleza escapan a las de aquélla, lo que tiene un alcance también cualitativo, se reconozca o no. En definitiva, hay una serie de paradojas o círculos fecundos: la independencia personal alimenta la reflexión y ésta permite entender bien la previa dependencia ontológica (relación inclusiva del todo respecto a la parte), lo que justamente asegura la potencia y autonomía del pensar, cuyo ejercicio a su vez garantiza un conocimiento cierto (relaciones entre las partes consideradas desde sí mismas) que cualifica al sujeto, pero que no puede ser totalizador (comprensión restringida de la parte respecto al todo). Dependencia y autonomía, razón y experiencia, verdad y límite... se complementan entre sí con una rara lucidez (auto) crítica.

<sup>15</sup> Spinoza se refiere a los “preceptos o enseñanzas de vida” ligados a una moralidad accesible a todos mediante la práctica de la justicia y la caridad (TTP XV, G. 185s).

### 3. Algunas concepciones binarias.

Damos un paso para abordar las líneas maestras con las que el pensador explica diferentes dimensiones de lo real, aunque una vez más haya que dar cosas por supuestas y ser muy concisos por razones de espacio. La idea es mantener la misma tensión fecunda entre ciertas instancias binarias y culminar el recorrido en una suerte de diseño que evite por igual el holismo y el atomismo, por lo que parece adecuado identificar el trasfondo físico que sostiene el discurso en tanto que, por un lado, da *cuerpo* a la especulación metafísica y por otro permite articular a los individuos y sus relaciones prácticas de toda clase.

a) Es harto sabido que el *Deus sive Natura* no se corresponde con el Dios personal y creador de la teología monoteísta, que no hay relación de trascendencia sino de inmanencia entre los dos grandes planos de lo real (sustancia-modos) y que Spinoza denomina *natura naturans* al primero y *natura naturata* al segundo (E 1P29S). No hay ruptura entre ellos, pero sí diferencia entre lo constituyente y lo constituido, a la que no hace justicia el nombre posterior de panteísmo, siempre dentro de un marco *horizontal*, ateleológico y necesario. Nótese en este primer binomio que un plano no puede existir sin el otro, pero que la unidad ontológica incluye la distinción entre lo que es *causa sui* y lo que es *ab alio*, a la par que ambos son atravesados por la misma potencia absoluta (que es el reverso dinámico y siempre en acto del ser, ajeno al aristotelismo) que se diversifica en niveles y entidades. Así, Dios es la sustancia constituida por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita en su género (E 1Def6), donde hay distinción real pero no numérica entre ellos (E 1P10S), y éstos a su vez se re-expresan a través de los modos (infinitos y finitos), que se rigen por el llamado *paralelismo* o correspondencia modal en los diferentes registros (atributos) del ser (E 2P7S), para constituir esos infinitos modos una sola modificación o entidad singular. Luego tanto en el seno de lo naturante como de lo naturado hay unidad cuantitativa y pluralidad cualitativa, aunque solo conocemos dos de los atributos<sup>16</sup>, la extensión y el pensamiento, por lo que habría una especie de apertura metafísica o no totalización (*hacia arriba*), mientras que ambos son el

<sup>16</sup> Obviamente responden a los dos grandes ámbitos accesibles del ser, pero hay que contar con los infinitos desconocidos para certificar el rango superlativo de lo absoluto dentro de una revisión del argumento ontológico. Por otro lado, ya se mencionó en la nota 9 las dudas que eso encierra en el aspecto existencial y el cognoscitivo.

marco que acoge respectivamente a los cuerpos y las ideas, en una apertura física a la interacción empírica (*hacia abajo*).

Lo interesante es que tanto los atributos como los modos correspondientes guardan una relación de estricta igualdad entre sí, de manera que es absurdo hablar del materialismo que surgiría de primar a la extensión o de un idealismo que antepone al pensamiento: este segundo binomio no admite otra diferencia que la de sus esencias respectivas (entre las que no hay nada en común) a la hora de constituir a la sustancia, regidas por una isonomía e isomorfismo rigurosos. Y la misma paridad permite decir que la gran parte desconocida de Dios (además de ser impersonal) no supone otro “asilo de la ignorancia” para los supersticiosos como el denunciado en E 1 Apéndice, pues se trata de un conjunto *homologado* a todos los efectos. Ignoramos su *contenido* ontológico, pero sabemos que responde a una estructura formal idéntica, por así decir, amén de que todos los atributos expresan la misma potencia divina<sup>17</sup>. Y por esa razón debe afirmarse también la igualdad entre cuerpo e idea (o mente<sup>18</sup> si hablamos del individuo humano), lo que significa que Spinoza plantea precozmente una concepción de corte psicosomático con notable alcance antropológico: este tercer binomio no implica ningún dualismo al modo platónico o cartesiano, sino la distinción de ámbitos que son estrictamente correlativos. El resultado de este enfoque sobre la relación mente-cerebro se ha llamado después, como es sabido, *monismo neutral* (por W. James o M. Bunge) en la medida en que unifica sin jerarquizar ni confundir sus elementos. Spinoza, por ejemplo, es ajeno a las polémicas sobre cómo se conectarían (rechazo de la propuesta cartesiana sobre la glándula pineal en E 3Praef, y a buen seguro del ocasionalismo de Malebranche de haberlo conocido), así como a la distinción entre lo constituyente y lo constituido que ahora no existe. Precisamente por ello tiene libertad para insistir en la segunda parte de la *Ética* en la incardinación corpórea del sujeto (“tal como lo sentimos”) en el mundo, con el propósito de eludir el solipsismo y construir su identidad *desde abajo* (E 2P13 y 17S)<sup>19</sup>, mientras que en la quinta destaca los

<sup>17</sup> Hay que reparar en que los distintos atributos-esencias conforman una sola potencia divina de existir y actuar, aunque la potencia de pensar solo depende del atributo pensamiento.

<sup>18</sup> Spinoza habla más frecuentemente de *mens* que de *anima* y nunca en un sentido espiritualista.

<sup>19</sup> Nótese el contraste con la desconfianza de otros pensadores hacia el cuerpo a la hora de fundar la existencia y el desenvolvimiento racional de la misma. Aquí, por el contrario,

rasgos específicos del entendimiento para inteligir lo eterno al margen del cuerpo mortal (E 5P20S). En definitiva, hay irreductibilidad a la par que *simetría* tanto entre los atributos como en los modos de una misma modificación<sup>20</sup>, dentro de la unidad compleja que constituyen, y donde la “decisión” del alma y la “determinación” del cuerpo son una y la misma cosa (E 3P3S) en el caso humano.

b) Enseguida surge el problema de la relación entre eternidad y tiempo, respecto al cual se ha achacado tradicionalmente a Spinoza una debilidad manifiesta, así como una insuficiencia a la hora de pensar la historia (al menos desde Hegel). Es obvio que son dos planos imposibles por principio (en la línea del *nunc fluens* y el *nunc stans* de la tradición), de manera semejante a como entre la infinitud de Dios y la finitud de los modos no cabe establecer una mediación ni una cadena en la generación de la pluralidad de los seres. El vínculo causal se entiende en términos de inherencia (los modos están *implicados* en los atributos y luego *explicados* en la duración, E 2P8), al igual que el papel de los modos infinitos consiste en aportar claves de composición y no escalones intermedios: se trata del movimiento y el reposo –en adelante M/R– en la extensión más el Entendimiento o Idea de Dios en el pensamiento, por lo que se refiere a los infinitos inmediatos; y la *Facies totius universi* (FTU) que aglutina a todos los individuos en ambos registros como modo infinito mediato (Ep 64). De hecho, la FTU equivale al ámbito del *mundo empírico*, conformado por escalas de composición creciente de las distintas proporciones (de M/R que ligán la materia de los individuos-partes y de sus respectivas ideas), dando lugar a individuos más y más compuestos (justo en una posición relacional situada en medio de lo que serían las concepciones holista o atomista) que serán objeto de las nociones comunes. Es cierto que la “naturaleza o individuo total” no cambia, mientras que sus partes sí lo hacen (E 2P13Lem 7), y aquí se produce el *salto* cualitativo hacia lo infinito e intemporal, pero se mantiene un lazo en términos de articulación de individuos/escalas hasta llegar a la invariable proporción de proporciones.

No cabe establecer una deducción entre sustancia y modos, sino que se apela a la integración inclusiva de los individuos, todo lo cual se rige por la existencia de marcos de referencia (modos infinitos) y constantes organizativas

hallamos un tono casi fenomenológico.

<sup>20</sup> A su vez, la unión de un cuerpo y una idea es lo que constituye un solo y mismo individuo (E 2P21)



(proporciones compuestas) que vertebran lo singular en el plano naturado. Y eso da pie para hablar de un primer *ecosistema* o estructura global conformada por el ensamblamiento de sistemas abiertos gobernados por pautas de organización universales<sup>21</sup>, sin olvidar las enseñanzas inductivas (historia natural) en esa ideación. Se trata de mostrar la acción de lo infinito en el seno de lo finito desde dentro y en un doble plano: a través de las fuerzas y elementos que dan contenido a una causalidad immanente (no *vertical*), y por medio de la co-acción o interacción de muchos individuos entre sí (la concurrencia o causalidad *horizontal* solo en cierto sentido externa), sin intermediarios imposibles. Digamos que no hay exportación entre infinitud y finitud, sino algo así como una transferencia íntima de realidad gracias a los patrones de organización que rigen en toda la naturaleza naturada.

Por otro lado, es cierto que el filósofo prefiere siempre la perspectiva *sub specie aeternitatis* del conocimiento racional ligado a las nociones comunes (E 2P44S y C2), postergando la temporalidad (*modi cogitandi* fruto del movimiento, la comparación y las asociaciones) de la que se ocupa la imaginación (cf. *Pensamientos metafísicos* 1/4), pues lo primero atañe a lo inmutable en las cosas y lo segundo a lo extrínseco e irreal al cabo. Debemos fijarnos, sin embargo, en que la cuestión nunca se plantea en términos que enfrenten esencia y apariencia: primero, porque lo que aparece como existencia de los modos expresa lo esencial (la potencia de Dios siempre está en acto por ellos) y, segundo, porque la razón busca conocer las relaciones y propiedades que comparten las cosas, no las esencias particulares que solo son asequibles a la intuición. Además, la vertiente empírica es reafirmada cuando se dice, por ejemplo, que los individuos operan en la duración (E 2Def5) o más específicamente que el humano no nace civilizado sino que se hace (TP 5/2 y 2/6), lo que abre el terreno al crecimiento en potencia del individuo y a la importantísima esfera socio-política en la que se fragua la identidad personal. En otras palabras, el tiempo y por ende la historia, así como el entorno humano, son más que el escenario imprescindible para conocer el despliegue de la naturaleza de los seres, es decir, son el *campo de juego* para que su potencia interactúe con la de los demás, donde este marco espacio-

<sup>21</sup> He desarrollado el tema en *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, ed. cit., capítulo segundo. Lo que no significa atribuir a Spinoza un ecologismo a la manera actual, y mucho menos asociarlo a la llamada *Deep ecology*, cf. mi ensayo “Una revisión del ecologismo desde Spinoza”, en J. M<sup>a</sup> García Gómez-Heras (ed): *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 242-251.

temporal tiene la función sustantiva que corresponde a la orientación física de un discurso que solo puede ser satisfactorio si da cuenta de los fenómenos<sup>22</sup>.

Lo que no obsta para mantener los dos niveles ontológicos y las dos perspectivas, donde ambos convergen en una misma realidad cuyos planos irreductibles dan cuenta de su riqueza. A esto se añade que tal enfoque es coherente con la posición no teológica y antifinalista (los fines conllevan siempre alguna negación de lo dado en el presente y cierto historicismo, así como un plus de sentido que trasciende a las cosas mismas), y que sirve para rechazar las muy problemáticas cuestiones de la teodicea o del progreso. Como se ve, el contraste con Hegel es profundo y está lleno de implicaciones, por más que a nuestra mirada contemporánea (llena de historicidad) le resulte difícil aceptar que el tiempo no agote al ser y que la abstracción propia de lo eterno sería otra forma de fortalecer la neutralidad epistémica mencionada, e incluso una suerte de reserva subconsciente de estabilidad ante una época arruinada por controversias, guerras y otros intereses demasiado *temporales*. En última instancia, lo eterno podría considerarse como la *dimensión implícita* del devenir, la que da grosor a la realidad como la vertiente intensional que respalda a los seres: es la naturaleza de la existencia particular (no concebida como “duración abstracta” ni especie de “cantidad” alguna), en cuanto que las cosas singulares “son en Dios”, y se define por la fuerza propia (al margen de la determinación de otras ajenas) que se sigue de “la necesidad eterna de Dios” (E 2P45S). He aquí lo que, dando un paso más, habría que llamar una *transfusión* ontológica que garantiza la entidad de los individuos, o, si se prefiere, la independencia posterior a través de la dependencia de origen.

c) Las siguientes parejas conceptuales se refieren al individuo particular: se ha dicho que está constituido por el binomio cuerpo-mente y que ambos se componen de partes menores articuladas por proporciones de M/R y de ideas, lo que permite una gama de variaciones en las formas, figuras y relaciones sin perder la identidad particular, así como distintos niveles de comunicación interna y de intercambio físico y mental con el entorno (cf. axiomas, lemas y postulados de E 2P13). Aquí se sientan las bases para entender el hecho de la vida, aunque Spinoza no entra en el terreno de la biología, apenas incoado en su época. Sin embargo, eso ya permite hablar de un *ecosistema individual* que articula sistemas menores e interactúa con el exterior de manera decisiva (la reciprocidad absoluta del adentro y el afuera es otra pareja importante), lo que

<sup>22</sup> Cf. “Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas”, *loc. cit.*, pp. 353 ss

a la larga decidirá su conservación o salud y la calidad ética e intelectual en el caso humano, según prime la composición o el choque con otros individuos en el contexto de relaciones mentado. Debe añadirse que la proporción de M/R y la proporción de ideas –luego a su vez diferenciadas en el hombre entre adecuadas e inadecuadas<sup>23</sup>– se corresponde con la esencia o determinado grado de potencia del individuo (una parte de la de Dios), lo que equipara definitivamente en el orden microfísico lo extenso, lo pensante y lo ontológico general que los integra (E 5P2oS) para definir al sujeto humano como un conjunto psicosomático dotado de una personalidad que va modificándose a lo largo de la vida. En otro sentido, la parte expresa así las dimensiones que componen el todo, luego cabe hablar con lenguaje actual del individuo como un *holograma*, es decir, como aquello que *implica* bajo este nuevo aspecto también (a la vez que lo *explica*) a Dios<sup>24</sup>. La idea es que la visión holográfica permite visualizar aquellos dobles planos (eternidad-tiempo, todo-partes, implícito-explicito) y comprender mejor la inserción del modo en lo absoluto, a la par que sus lazos internos y externos con lo otro de sí. Digamos que la arquitectura del individuo es una tesela (quizá un *fractal*) en la arquitectura del ser, un ecosistema del gran ecosistema, una proporción que engrana otras menores inserta en una proporción mayor, alimentado todo por la misma potencia del conjunto.

Según consta, las nociones comunes (NC) aprehenden (intensional y extensionalmente, en lo macro y en lo micro) esa arquitectura compartida, es decir, permiten captar los aspectos permanentes (dentro de cada atributo) que son tales escalas de composición físicas y mentales. Y los mismos rasgos de fondo se predicen también del estado político, que no es sino otro tipo de “individuo compuesto”, por lo que, si las estructuras mencionadas más arriba se parecen a *federaciones* ontológicas y las NC a *federaciones* conceptuales, ahora se añade el sentido propiamente político: el mismo modelo que hemos denominado ecosistémico se utiliza para la construcción institucional de los Estados, concebidos como un solo cuerpo y una sola mente que a su vez

<sup>23</sup> Esta proporción en particular es la que define la mayor o menor sabiduría o necesidad de la persona. Como es obvio, aquí ya no se habla de la idea en cuanto ingrediente estructural del sujeto, sino de la idea de segundo grado o idea de la idea que expresa la actividad pensante.

<sup>24</sup> Me he ocupado del asunto en relación con la física contemporánea en “Spinoza y David Bohm: un diálogo sobre filosofía natural”, *Estudios filosóficos* 141 (2000) 309-327. Que el todo esté de alguna manera en la parte es una manera vicaria de relacionar infinitud y finitud, potencia absoluta y mundo.

integran muchos otros menores (TP 4/1 y 3/1); con sus reglas de organización y leyes de funcionamiento basadas en proporciones y composiciones que se aplican a las distintas fuerzas en liza (que no partidos), a los integrantes de organismos públicos, los procesos electorales, votaciones y renovación de cargos, sistemas de control, etc.<sup>25</sup>. Una vez más se trata de ajustar el todo, esta vez social, y sus partes o ciudadanos, en virtud de mecanismos racionales equivalentes a los que rigen en el ámbito espistémico (comprender la arquitectura de lo común), en el psicofisiológico (estructurar al individuo) y en el ecológico (componerse con el entorno), pero ahora destinados a repartir el poder mediante relaciones equilibradas y solidarias, lo que desemboca por ejemplo en la descentralización (de corte federal) o en la existencia de contrapesos institucionales que hagan viable la democracia. En último análisis, todos estos expedientes pretenden articular en el plano de lo naturado y desde una perspectiva física (la noción de individuo compuesto y sus registros diversos) las clásicas parejas conceptuales de unidad y pluralidad e identidad y diferencia.

d) Un binomio de otra índole merece atención, el que se refiere al vínculo entre idea y afecto: la clave estriba en que la primera lleva implícita una carga emocional que recibe el nombre del segundo, de manera que el afecto es la idea de las afecciones del cuerpo que aumentan o disminuyen su potencia de obrar (E 3def3), esto es, la variación *energética* que corresponde a toda idea. Ya se hizo referencia a que voluntad y entendimiento son lo mismo en Dios y en el hombre (E 2P49) y ahí es donde hay que insertar esta nueva identidad que supone traducir el conocer al querer, al sentir y a la postre al actuar, en el bien entendido de que sólo los humanos tienen afectos (no Dios) y que todo ello se basa en la misma potencia (tanto de ser y pensar como de afectar y ser afectados). Spinoza introduce ahí el tema del deseo: “Aquí entiendo bajo la denominación de deseo cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones, que varían según su mudable constitución” (E 3Aff.Def), de manera que la fuerza constituyente o *conatus* define la esencia de cualquier individuo, con la peculiaridad de que en el caso humano es consciente de sí y recibe el nombre de deseo (*cupiditas*, E 3P4 y 9S). Y este obedece a la siguiente dinámica: se fortalece –hay *acción*– o se depotencia –hay *pasión*– según que

<sup>25</sup> Lo he abordado con detalle en “Spinoza: la naturaleza ecosistémica de la política”, *Papeles de la FIM* 4 (1995) 81-92. El filósofo introduce incluso analogías entre individuos y Estados para definir el comportamiento de ambos (Ep 44).

haya conocimiento o error al entender lo que ocurre (y por tanto uno sea causa adecuada o inadecuada de su percepción), es decir, se tiene una idea adecuada o inadecuada del hecho y esto a su vez se traduce en afectos varios ligados a la alegría o a la tristeza, respectivamente (cf. E 3def1 sobre causa adecuada-inadecuada y def2 sobre acción-pasión; E 3PIIS sobre alegría-tristeza). Digamos que lo epistémico, lo afectivo y lo ontológico van de la mano en una dirección u otra, pero ahora no se trata de las parejas conceptuales que guardan una proporción inversa (como las recién nombradas), sino de las que conforman una bipolaridad en relación directa. Lo que importa es que la idea nunca es neutra sino que incluye esa dimensión afectiva que supone un aumento o disminución de la potencia y por tanto da lugar a todo un “estilo de vida” a la larga (TTP 5, G III 80). Y es en este terreno donde se enmarca el debate moral.

El mundo afectivo de los sujetos permite avanzar en la unificación conceptual de las dimensiones: ya se ha mencionado la teoría del individuo compuesto como precedente, pero ahí lo extenso y lo inteligible permanecen diferenciados (sean modos infinitos o finitos de los distintos atributos, solo vinculados porque las proporciones son las mismas en cada nivel de composición corporal y mental), como ocurre con las nociones comunes, pues se refieren a lo que es común dentro de cada una de esas mismas dimensiones (p. ej. todos los cuerpos tienen en común el M/R, según E 3PI3Lem2). Es cierto que el filósofo solo nombra un modo infinito mediato (la FTU) que podría ser único para todo lo naturado, pero ello no deja de expresar las dos dimensiones sin fundirlas. La novedad es que allí donde no cabe la identidad teórica de planos distintos, sí es posible una integración relativa dentro de la praxis: ser (esencia-potencia-deseo) equivale a pensar (tipos de ideas), a sentir (tipos de afectos) y a actuar-padecer. Son vertientes correlativas y recíprocas en el ser humano (no en Dios ni en los modos infinitos), lo que refleja una dinámica de fuerzas en el sujeto que se manifiestan en todos los planos a la vez. Quizá por eso ha merecido tanta atención este modelo por parte de la neurofisiología contemporánea, como demuestra el caso paradigmático de Antonio Damasio<sup>26</sup>. Lo que Spinoza

<sup>26</sup> Para nuestro enfoque Damasio es muy revelador (cf. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y de los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2005) porque señala, por ejemplo, el carácter precursor del holandés respecto a los hallazgos actuales sobre las estrechas relaciones de cuerpo-mente y sentimiento-idea (p.88), alegría-tristeza (pp.100ss) y razón-emoción (pp.144, 213, 256).

afirma es que solo la vida del hombre tiene *significado* y esto de forma inmediata e incorporada, por así decir, de modo que hay una experiencia psicofísica unitaria del *deseo* que incumbe al tono físico del organismo, a la lucidez intelectual y al estado de ánimo de manera simultánea, lo que se traduce en los términos morales de virtud o incompetencia, como veremos enseguida. En una palabra, el saber y el poder reunidos en el querer (deseo ilustrado y eficaz) van de la mano y son los que median en la dicotomía tradicional del ser y el deber.

#### 4. La intención que no cesa.

Queremos decir con esta expresión que el impulso emancipador del discurso espinosiano no es sabotado por ambivalencias conceptuales (que no ambigüedades) como las indicadas, sino al revés, hasta el punto de que los distintos planos se solapan y alían en la praxis. Así, en el ámbito de la ética y la política se establece cierta continuidad, que no confusión, donde prima un sesgo pragmático que las fortalece. En otro sentido, es como si la organización y el aprendizaje que un sujeto adquiere a lo largo de su vida (mezcla de razón y experiencia) guardara alguna analogía con el bagaje colectivo y la estructura de las instituciones, lo que exige en ambos niveles renovarse periódicamente (TP 10/1 y 7/18, 7/26). Spinoza, en fin, quiere establecer un sutil equilibrio entre lo deseable y lo posible, lejos siempre de lo utópico, y para ello no duda en mezclar aspectos éticos formales y materiales (lo que la razón dicta como deber no es otra cosa que el incremento de la potencia y el bienestar, la felicidad ya es inherente a la virtud)<sup>27</sup>; o, si se prefiere otra aproximación de conjunto, los ingredientes estoicos que demandan austeridad e inmersión *piadosa* en la naturaleza se mezclan sin conflicto con otros epicúreos que subrayan la alegría y la autonomía de lo humano frente a lo sagrado. Una vez más, no condesciende a las etiquetas ni se deja encasillar fácilmente. Es claro, por ejemplo, que suscribe un modelo de racionalidad intemporal (la suya no es una razón histórica o comunicativa, pongamos por caso), pero a la hora de aplicar sus resoluciones se muestra muy flexible y prudente, además de atento a las circunstancias, lo que nos lleva a plantear la *comunicación* social en un doble nivel: la proporcionalidad objetiva (de inspiración física) que ya

<sup>27</sup> He abordado el tema en “La presencia de Spinoza en la ética española actual”, en A. Domínguez (ed): *Spinoza y España*, Ciudad Real, Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 325-328.

conocemos (cf. 3c) en los mecanismos internos que articulan las instituciones y la libre discusión subjetiva de los remedios a los problemas por parte de sus miembros<sup>28</sup>. Veamos entonces más parejas conceptuales que desarrollan esta amplitud de miras.

a) Quedó pendiente una revisión del determinismo, lo cual requiere examinar dos planos de la cuestión: el binomio necesidad-azar y el de necesidad-libertad. Es sabido que no hay designio finalista ni providente, sino una inexorable e ilimitada concatenación causal que todo lo determina (ser algo es contradictorio por definición con ser indeterminado), es decir, que todo individuo está incurso en una facticidad inconmensurable, llena de encadenamientos entre múltiples causas y efectos. De esto pueden extraerse al menos dos consecuencias: la “causa próxima” es la que hace ser a un individuo precisamente el que es y no otro, dentro de un mar de interacciones en el que nadie está aislado ni es autosuficiente pues eso significaría estar *fuera* de la realidad; pero, además, ese caudal de acontecimientos es desbordante e imprevisible en conjunto, por lo que se nos aparece como azaroso a efectos de la vida cotidiana (TTP 15, 187) y es “indispensable” tomar las cosas como “posibles” para conducirse como parte activa en su marcha (TTP 4, 58). No es un mero autoengaño para actuar *como si* las cosas fueran modificables, sino la constatación de que tener causa no significa estar sometido a un *fatum*. Por consiguiente, la necesidad –en tanto afirmación ontológica del todo desde una perspectiva de eternidad– es compatible con la contingencia en el tiempo desde el punto de vista de la parte y, lo que es más importante, concuerda con la capacidad de intervenir como una causa entre otras, precisamente porque esa misma necesidad lo sustenta. La potencia es la fuerza propia entre las muchas que rodean al sujeto, con la condición de activarla mediante el entendimiento que la dirige y la hace resolutive, aunque en bastantes ocasiones esto consista en comprender y aceptar lo que ocurre (si escapa a nuestro arbitrio), que no es poca cosa porque ayuda a decidir pasos ulteriores y además serena al sujeto en general (E 2P49S).

Lo decisivo en términos prácticos es que no hay predeterminación moral ni predestinación religiosa, sino la obligación y la capacidad de lidiar inteligentemente con aquel entramado, esto es, generar un *margen de acción* en

<sup>28</sup> Los limitados talentos humanos “se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan finalmente con lo que buscan” (TP 9/14). No parece que la razón imponga la unanimidad ni excluya de antemano la urgencia de tantear y ensayar opciones.

el seno de ese entorno tan trabado y prolijo. Eso significa, entre otras cosas, eludir la discusión tramposa sobre los nombres que demos a los hechos (ley, fortuna, decreto divino, etc.) y no quejarse de lo que a uno le haya caído en “suerte” por esa concatenación causal desconocida (TTP 3, 46 y Ep 58), sino jugar bien las cartas recibidas y ser productor de nuevas causas (adecuadas para uno mismo). Lo de menos es que se hable de destino o libertad en sentido totalizador, dice el holandés, porque lo único que importa son las consecuencias de los actos que transforman al sujeto por dentro, así que hay que aplicarse con decisión y coraje para lograr la mayor autodeterminación de que seamos capaces, sea como agentes eficientes o como agentes que al menos comprenden lo sobrevenido. Como se adelantó (cf. 2c), lo relevante es hacer valer la propia naturaleza (que “presupone la necesidad” de su esencia-potencia) de forma lúcida y activa, lo que significa darle curso guiada por la razón (TP 2/II) y por tanto con afectos dichosos. Así se convierte la determinación ontológica (ser una parte de un todo causal) justamente en el instrumento para ejercer la responsabilidad adulta de cada cual ante su vida y circunstancias. Y el famoso *acosmismo* (lo infinito divino subsume por completo a lo finito modal) que Hegel atribuyó a Spinoza queda rebatido en alguna medida: la empresa ética que caracteriza la vida nace de esa interdependencia y eco-auto-nomía de fuerzas.

Lo que resulta imposible es emanciparse a solas, dado que tan mala es la ignorancia de las causas internas y externas (tener solo conciencia de los deseos que son su resultado) como caer en el narcisismo y la insolidaridad: nadie puede ser libre o autoafirmativo, virtuoso o feliz (son vocablos equivalentes) sin la ayuda mutua de los hombres que funda la sociedad, tanto para alcanzar el desarrollo teórico de la razón como la adquisición de toda clase de ventajas prácticas (TP 3/7 y TTP 16, 191). Además hay que concluir que es en este ámbito civil y convencional donde se pasa de la neutralidad y de la amoralidad que corresponden al todo hacia el establecimiento por la parte humana de valoraciones respecto a lo bueno y lo malo, así como surgen acuerdos sobre normas y leyes positivas que faciliten la convivencia y promuevan la creación de oportunidades para los ciudadanos (E 4P35S y 37S2), lo que a su vez contribuye de manera decisiva al buen uso de sus potencias individuales. En definitiva, aquella primera necesidad de la naturaleza global se transforma definitivamente en libertad personal a través de las imprescindibles mediaciones sociales y políticas.

b) Consta que la virtud consiste en expresar por completo la potencia propia y ello se consigue mediante el conocimiento racional (a través de las



nociones comunes e ideas adecuadas), algo que conlleva tener afectos alegres y componerse con otras personas en pos de una utilidad común (E 4P24, P26 y P52); en una palabra, ser virtuoso es ser (relativamente) feliz de manera estable y compartida. Cuando la naturaleza humana se rige por la razón hace imperar aquello que es común a todos y por tanto asegura la concordancia, de manera que el sujeto tiene abierto el camino para realizarse, es decir, para ser *más real* o pujante. Por un lado, el *deseo* que nos constituye fluye libremente y se plasma en una gama de afectos fundamentales, cuyo centro es la *fortaleza* que se desdobra hacia dentro en *firmeza* y hacia fuera en *generosidad* (E 3P59S), hasta el punto –añadimos– de conformar una suerte de *nociones comunes emocionales* entre los sabios, de las que derivan otras secundarias y a las que acompañan diversos recursos de suma utilidad para orientarse en las pequeñas cosas del día a día<sup>29</sup>. Por otro lado, el hombre adquiere lucidez respecto a su encaje en los *ecosistemas* mayores que le acogen, a la par que su *holograma* expresa a la divinidad con transparencia, según la terminología que hemos introducido, de modo que es máximamente virtuoso y goza del “supremo bien” de conocer a Dios, lo que a la par define su cualidad más esencial (E 4P28 y P35S). Ser humano, entonces, se define nada más y nada menos que por tener la capacidad de alcanzar la plenitud.

De nuevo, esta vivencia debe traducirse desde el lenguaje intelectual y ético al afectivo, en concreto al lenguaje del amor que aglutina ambas vías, pues Spinoza se refiere –en el marco del tercer género de conocimiento o intuición– al “amor intelectual a Dios” que tiene el alma como la culminación de su desarrollo interior y lo define como una parte del amor infinito con que él (explicándose a través de ella) se ama a sí mismo, lo que supone para el sujeto gozar la mayor felicidad, contento y libertad (E 5P36 y S). Digamos que ahí se realiza la convergencia máximamente consciente de lo divino y lo humano, donde la determinación y la dependencia ontológicas iniciales se transforman en dichosa autonomía. No cabe entrar en debates sobre el alcance de esta experiencia de *beatitud*, pero ya se atisba que puede hablarse –desde una perspectiva teológica– del ateísmo de Spinoza, mientras que aquella espiritualidad tiene un innegable trasfondo místico, ambas cosas

<sup>29</sup> Véase mi ensayo “Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos”, en E. Fernández García y M<sup>a</sup> Luisa de la Cámara (eds.): *El gobierno de los afectos en Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 81-92. Ahí se comentan actividades tan útiles como lo que hoy llamaríamos sugestión y visualización, entre otras habilidades.

perfectamente compatibles por cierto con el tópico panteísta que se adjudica al autor. En todo caso, no hay duda de su afán ilustrado en cuanto al papel de la religión en la vida pública (sometida al poder político para evitar la violencia sectaria y no socavar al Estado), algo que no excluye las vivencias que están más allá de la razón (que no irracionales) en la vida privada<sup>30</sup>. Además, hay que subrayar que —como en otras sabidurías— este *ordo amoris* funde la vertiente sentimental con la ontoepistémica sin dejar de ser la otra cara del *ordo rerum* causal, y permite así que el alma adquiriera plena conciencia de su *participación en la divinidad* cuando ejecuta en un mismo acto ese esclarecido amor a Dios, a los otros y a sí misma.

Debe decirse que todo se apoya en primera instancia en el esforzado proceso de construcción de la personalidad a lo largo de la vida, fundada en una buena proporción psicofísica (de M/R, afecciones, etc.) que facilite el trato con el mundo y en una ventajosa proporción de ideas adecuadas sobre las inadecuadas. Pero esta esfera básica, que bien puede llamarse *poiética* y está dirigida al dominio de sí, no agota la riqueza de la sabiduría humana, al igual que seguir un método no agota la racionalidad, según vimos (cf. 2d). Por el contrario, hay también un plano superior de pura *práxis* (o *Khrésis*) ligado al ejercicio de una libertad no estratégica, sin medida ni plan moral, precisamente porque rebasa aquella conducción de sí en diálogo con el exterior (orientada ante todo a la autoconservación) y porque desborda incluso la conciencia del “yo”, que al cabo suele ser un tanto calculador y defensivo cuando no volcado en dominar (como evidencia Hobbes, cf. p. ej. *De corpore* I, 1, 2). Spinoza sabe que lo más importante en la vida no se puede manejar como algo mecánico y ni siquiera cabe enseñarlo, pues exige un tipo de aprendizaje que se nutre de la práctica y que acaso se *contagia* un poco por impregnación narrativa. En este segundo nivel, la excelencia tiene mucho de flujo espontáneo y sin corsés, donde no hay una meta prefijada sino el gozoso desenvolvimiento de la potencia y la alegría de vivir como fines en sí mismos, sin por qué ni para qué ulteriores. Aquí no es preciso justificarse ni vale la

<sup>30</sup> He tratado la cuestión en “Los sentidos de la religión en Spinoza”, en M. Álvarez Gómez (ed.): *Pluralidad y sentido de las religiones*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2002, pp.91-106, donde se distingue entre la religión supersticiosa, la religión moral, la religión racional y la experiencia intuitiva. Igualmente, puede consultarse mi estudio “Spinoza y el cristianismo”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* xxviii (2001) 65-78, donde constan las diferencias netas entre fe y razón pero también la posibilidad de un acercamiento ético que ayude a la convivencia.

senda pragmática e instrumental, teledirigida, porque la pauta que gobierna la acción es la presencia directa y sin mediaciones de lo infinito (siempre *implícito*) en el sujeto, donde la sabiduría se convierte en *hábito* de una praxis impremeditada y ágil que hace atinar al deseo<sup>31</sup>.

c) La política vuelve a situar el debate en el terreno de los asuntos colectivos de mayor envergadura en la vida corriente, pero desde un enfoque ajeno a cualquier diseño utópico y dentro de la tradición realista (TP 1/1 y 2), como es sabido. Este tipo de posición que calificamos como reformista se apoya en la alianza de razón y experiencia (hacen falta dirigentes curtidos que aprendan del pasado y de la práctica, TP 1/3), entre otras muchas cosas, pero en aras de la brevedad nos ceñiremos a ciertos puntos esenciales. Así, el modelo democrático de organizarse es el mejor porque cumple como ningún otro lo hace dos condiciones cruciales: es el más acorde con la potencia propia que otorga la naturaleza y que deberá ser guiada por la razón, así como el más apto para facilitar la libertad colectiva y mantener la paz (TP 8/7 y 11/1). Aparte de lo insólito y brillante que resulta esta precocidad democrática (más aún en un siglo particularmente duro)<sup>32</sup>, hay que reparar en que no es gratuito que naturaleza y libertad vayan de la mano, como veremos a través de dos nuevas parejas (relacionados respectivamente) sobre las que se asienta este discurso de evidente raigambre republicana: naturalismo y contractualismo, libertad y seguridad.

En cuanto a estos dos primeros, Spinoza hace converger los aspectos indicados (que en buena medida aluden a la naturaleza de cada uno y a la razón que busca establecer lo común mediante pacto) para promover una tensión fecunda entre la individualidad irreductible de las potencias personales y el acuerdo público a que da lugar para encauzarlas<sup>33</sup>, por más que sean *ficticias* ambas formulaciones concretas (la supuesta dicotomía entre estado salvaje y civilizado, el contrato ucrónico que inaugura la historia, etc., cuando en realidad solo desde la vida civilizada cabe pensar lo natural y ocuparse de la

<sup>31</sup> Tengo presentes en este punto a las sabidurías orientales tal como las he tratado en “El sentido de lo religioso en Oriente”, *Fragmentos de filosofía* 8 (2010) 103-120. Hay versión digital.

<sup>32</sup> Cf. Martínez, Fº J.: “La democracia en Spinoza, anomalía en su siglo”, en Fº J. Martínez (Ed.): *Spinoza en su siglo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, 17-61.

<sup>33</sup> Cf. Santos Campos, A.: *Jus sive potentia. Direito natural e individuação em Spinoza*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

libertad). Luego la clave está en que, a diferencia de Hobbes<sup>34</sup>, el holandés quiere conciliar autonomía y autoridad, librepensamiento y obediencia (Ep 50 y TP 3/4), sin que uno de los polos anule al otro. Es más, a la larga no puede darse uno sin el otro, aunque haya oscilaciones y conflictos inevitables entre ellos. Por eso, en segundo lugar, también empareja la libertad –garantizada por la ley– y la seguridad –que protege la convivencia en paz–, pues guardan una relación de reciprocidad estricta y no son inversamente proporcionales, como tan a menudo pretenden hacer creer los poderosos usando la palanca del miedo<sup>35</sup>. De hecho ambas se refuerzan mutuamente, insiste Spinoza ante la extrañeza o los ataques de bastantes (TTP Praef.), ya que solo un consenso basado en el consentimiento y no en la opresión (TTP 5, 73s.) aseguran la estabilidad política: tan necesario es cierto miedo y respeto que garanticen el orden en el seno de un mismo “estilo de vida” social, como la libertad de palabra y pensamiento dentro de la ley (TP 4/4, 3/3 y 3/5). Es verdad que no se admite la disidencia u oposición política organizada (recuérdese el contexto de terribles guerras de religión y de lucha por la hegemonía que han desangrado Europa), pero también se acepta que en caso de tiranía y caos –que rompen el contrato social– sea legítima la rebelión si se tiene la fuerza suficiente para ello. Obviamente, eso significaría el fracaso de todos y conviene evitarlo con una estructura bien equilibrada del poder que trascienda las facciones.

d) En definitiva, el afán por integrar elude por igual lo que hoy llamaríamos individualismo y comunitarismo en aras de una corresponsabilidad entre gobernantes y gobernados, o sociedad y ciudadanos, apoyados en instituciones firmes y mecanismos impersonales de regulación. De ahí que la correcta constitución del Estado deba responsabilizarse –mediante su buen funcionamiento, la educación colectiva y cierta prosperidad– del triunfo de los afectos constructivos frente a los destructivos en la mayoría (TP 5/2 y 3), todo lo cual se funda en la arquitectura mencionada y vendría a conformar una especie de *nociones comunes de la sociedad*, próximas a un imaginario colectivo

<sup>34</sup> Véase la obra de Bobbio, N.: *Hobbes*, Madrid, FCE, 1991, donde se constata que el inglés también es heredero de ambas tradiciones, naturalista y contractualista, pero el pacto originario para él supone el triunfo del poder absoluto del Estado, salvo en la esfera privada, y cuya amenaza de ejercer la violencia es permanente.

<sup>35</sup> Cf. Mi trabajo “Contra el miedo: Spinoza y Fromm”, *Thémata* 38 (2007) 47-60. Se trata de mostrar los recursos internos y externos que –según los dos autores– deben oponerse al imperio del miedo que siempre trae sometimiento, sea en el siglo XVII, el XX o el XXI.

que logre una buena mezcla de ideales razonables y de pasiones<sup>36</sup>. Spinoza no es ingenuo y parte del supuesto de que la bondad escasea y de que el poder siempre coacciona en alguna medida, amén de otras muchas dificultades prácticas, pero eso no le impide utilizar las pasiones más favorables allí donde no es posible la virtud racional para fortalecer el edificio político de todos. A pesar de la evidente flaqueza de los hombres y de la prevención frente a la masa desbocada que todos los tratadistas ponen de manifiesto, no hay en el autor judío la habitual demofobia sino una confianza realista en la libertad bien encauzada<sup>37</sup>. Una vez más se trata de conciliar autonomía y heteronomía, así como *potentia* y *potestas*, pero eso exige un gigantesco empeño tanto pedagógico como pragmático que fomente la supervisión a los gobernantes, los equilibrios y contrapesos, etc., más las virtudes cívicas del ciudadano (que no súbdito) y facilitar así su *empoderamiento* reglado, por decirlo con un vocablo reciente. Lo que importa es hacer valer la fuerza de las razones por encima de la razón de la fuerza y eso a su vez exige combatir la ignorancia, la superstición y el miedo, como las tres aliadas que son de la desdicha y la dominación. Spinoza nunca rehúye esa lucha, al contrario, se vuelca en formar a otros para tener iguales con los que compartirlo todo (E 4Ap9), pero eso finalmente debe traducirse en un entramado institucional que lo sostenga y dé curso, más allá de las buenas palabras e incluso de las ideas.

##### 5. Epílogo: algunas enseñanzas de fondo.

Como se ha podido ver, nuestro autor no gusta de las propuestas unilaterales. Su propósito es ceñirse a los límites de la naturaleza humana y a partir de ahí introducir un perspectivismo racional que proporcione diferentes vías de acceso al conocimiento y la praxis, de modo que la verdad, la virtud y la utilidad sean correlativas. Por esa misma actitud combinatoria trae a consideración tres clases de conocimiento jerarquizados, pero no excluye ninguno según los contextos, como tampoco lo hace con los tipos de certeza (apodíctica, moral y en cierto modo sociológica); al igual que, en otros planos,

<sup>36</sup> Podría reprochársele que no atiende lo bastante a los aspectos simbólicos, rituales y litúrgicos del poder, e incluso a lo que al cabo tiene éste de ficción convenida, puesto que también son fuerzas eficientes aunque de otra clase.

<sup>37</sup> He insistido sobre este punto en “La política como física del poder”, en vías de publicación, Blanco Echauri, J. (ed). Actas del Simposio Internacional de Lugo sobre Spinoza, 2009

se refiere a los afectos de toda índole, incluyendo las ventajas e inconvenientes de las pasiones según los casos, así como a las formas de organizar regímenes políticos diferentes (monarquía, aristocracia y democracia). Lo esencial es que no se conforma con hacer amalgamas indiscriminadas, sino que busca la mejor adaptación y la excelencia a través de cauces concretos, de manera que la idea de proporcionalidad (con evidente trasfondo físico) resulta decisiva: hay que establecer proporciones adecuadas de cuerpos, ideas y afectos en pos de la mejor autorregulación de individuos e instituciones, pues tal es el camino privilegiado para sumar fuerzas y expandir la potencia particular y colectiva. Podría afirmarse que con este modelo se garantiza la *neutralidad* de la que hemos hablado en sentido epistémico y práctico (los seres tienen entidad propia no instrumental<sup>38</sup> y las creaciones políticas humanas obedecen a patrones de organización), a la vez que el pensador demuestra su absoluto compromiso *humanista* con las personas y con las circunstancias históricas que le tocaron: primero se fijan unas reglas racionales de juego para después optar por las valoraciones y las conductas más fructíferas, así las cosas están mucho más claras.

Es interesante observar que Spinoza, firme defensor —como tantos coetáneos— de la ciencia y de las mejoras que ésta trae a la vida humana, nunca cae en la utopía ni se abona a la idea de un progreso indefinido, por lo mismo que no se desentiende de una idea fuerte de naturaleza (en sentido global y particular), esto es, porque considera que hay una ontología básica que no puede ni debe subvertirse. Tal es el marco de referencia insoslayable que opera a la par como soporte y como límite de lo humano, donde lo importante es saber desenvolverse en él: su definición del *deseo* o esencia humana (que no es la racionalidad) está bien anclada en esa esfera objetiva de la potencia que le nutre así como en la intersubjetiva que le instruye e interpela, sometido por un lado a la ecología de los afectos y por otro al aprendizaje múltiple con los inevitables conflictos. El pensador holandés da preferencia a esas raíces (meta)físicas sobre las construcciones históricas y advierte contra los riesgos de los avances que las olviden, quizá por eso no da alas a la voluntad de poder que define buena parte de la modernidad y no sueña con una resolución última de las contradicciones de toda índole, menos

<sup>38</sup> Cf. *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, ed. cit., pp. 112s Este hecho es capital para establecer una correcta relación entre la independencia primera del mundo y las valoraciones e intervenciones humanas posteriores.

aún por vías técnicas<sup>39</sup>. Contra el desasosiego y la ansiedad de quienes pretendan apoderarse de la realidad y someterla a su capricho, se yerguen la prudencia y el respeto hacia una naturaleza con entidad propia, pero más aún la experiencia de la alegría que choca con la violencia de uno u otro tipo, es decir, la serenidad que surge de la lucidez y la confianza como actitud de fondo.

Vale la pena destacar el peso concedido a la educación del ciudadano (no elitista), incluidos aspectos formales e informales, pues lo que importa es generar una *disposición vital* en personas que sepan asumir en alguna medida sus derechos y deberes. Como se dijo al inicio, Spinoza enseña una peculiar integración, firme y tolerante a la vez, a lo cual contribuyen los equilibrios propios del modelo binario que hemos intentado mostrar: sea en fundamentos complementarios tales como la importancia decisiva del estilo de vida y la dinámica inherente a la razón, la autonomía personal y la dependencia ontológica, la neutralidad y el compromiso, verdad y naturaleza humana, certeza y límite, método geométrico y genealógico (o deductivo e intuitivo), las claves generales de proporción y composición...; sea en las parejas compensadas que describen diferentes registros del ser como lo naturante y lo naturado, el todo y las partes (hologramas), el orden común de la naturaleza y el orden humano, extensión y pensamiento, cuerpo y alma, esencia y potencia, implicar y explicar, eternidad y tiempo, libre necesidad y coacción, causalidad y posibilidad, individuo y (eco)sistema, idea y afecto, virtud y felicidad...; o finalmente en las formas de la praxis que aúnan conocimiento y amor, acción y contemplación (beatitud), seguridad y libertad, autoridad y empoderamiento... Hay fisuras y lagunas, claro está, como en cualquier discurso caben las críticas internas y externas, pero asoma siempre el empeño por mantener una tensión fructífera entre esos polos que ensanche el horizonte del debate. Y nos parece ver una voluntad realista de vida, nunca ilusa sino más bien combativa y exigente, porque el buen filósofo no se conforma con menos.

<sup>39</sup> Cf. Serrano, V: *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Barcelona, Anagrama, 2011, pp. 39s, 52s, 91ss, 137s. La naturaleza serviría como contrapeso y llamada a la quietud ante los excesos posmodernos.